

BERDAMAI DENGAN SYARI'AT

Addiarrahman

Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia, Direktur Eksekutif pada
Center for Islamic Economic and Local Wisdom Studies (CIELWIS),
Email: addiarrahman@gmail.com

Abstract

The desire to form the state base on islamic law (read; formalization of islamic law) which is sound-back post reformation era, create Muslim-Christian relation or with non-Muslim in generally have been convulsively. Every religion group, had been hiding the feeling threatened (perasaan terancam) that was colonial heritage. This is more sensitive and make the conflict among them frequently. Deservedly, antagonistic discourse must be avoid and deep communication very important to make religious live more tolerant, harmonious, and peaceful. This is vary difficult if we not begin with revealed the moment of history that had a long time been making the collective memory those feeling threatened. By these reason, this writings made one.

Keywords: *formalization of Islamic Law, muslim-christian relation, feeling threatened, collective memory*

A. Pendahuluan

Pasca reformasi, geliat aktivis gerakan Islam syari'at pecah dan memuntahkan banyak wacana. Memicu berbagai diskusi. Para aktivis mendesak dan menuntut agar pemerintah mengembalikan tujuh kata yang terdapat dalam sila pertama pancasila. Tujuannya adalah agar tatanan kehidupan negeri ini diatur berdasarkan syari'at agama; Islam. Sudah terlalu lama kiranya aturan hukum barat nan berbau kapitalisme dan sosialisme menjajah negeri ini. Tunduk kepada hukum barat sama halnya dengan perbuatan *nifaq, musyrik*, sehingga harus dihindari. Pada wilayah yang lebih besar, gerakan Islam syari'at ingin membentuk sistem pemerintahan *khilafah islamiyah* yang menurut mereka berkesesuaian dengan syari'at Islam.

Tentu kita tidak bisa menampik bagaimana tatanan yang diciptakan modernitas telah terlalu melakukan dehumanisasi yang seturut dengan perkembangan sains dan teknologi. Sejak geliat modernitas semakin jaya, al-Faruqi telah meramal ter-

jadinya *the malaise of ummah*; kemunduran umat.¹ Umat muslim ditakut-takuti, dieksploitasi, dijajah, diserang dengan berbagai cara oleh dunia Barat. Sekularisasi, westernisasi, dan de-islamisasi oleh para agen internal maupun eksternal begitu gencar dilakukan. Umat muslim dilihat secara stereotype; fundamentalis, teoris, tak berperadaban (*uncivilized*), fanatik, terbelakang, dan bertentangan dengan zaman modern (*anachronistic*).² Terlebih sejak peristiwa 11 September 2001.

Terjadi ketegangan terus menerus antara umat muslim dan non-muslim. Ketegangan ini menyulut bara api yang tak kunjung padam. Misal di negeri ini. Perjuangan gerakan Islam syari'at tak kunjung berhenti. Dari masa ke masa memiliki corak tersendiri.³ Namun, yang terjadi pasca reformasi justru menjadi titik nadir. Tak seperti persetujuan antara Soekarno dan Natsir, atau antara Cak Nur dan Rasjid, pasca reformasi gerakan Islam syari'at tidak hanya ada pada level wacana. Di daerah-daerah banyak terbentuk perda syari'ah. Bahkan di level pemerintah pun, UU yang berbau syari'at pun juga disahkan. Sebutlah misalnya KHI dan UU Perbankan Syari'ah. Oleh karena itu, tidaklah relevan bila berbicara mengenai formalisasi syari'at Islam dibingkai dalam kemasan perdebatan antara Islamisme-nasionalis atau sekularisme-nasionalis.

Bila umat muslim tidak senang dan tenang dengan ancaman kristenisasi lewat modernitas, sebaliknya umat kristiani merasa tidak damai bila wacana pembentukan negara Islam atau syari'atisme menggema. Ada perasaan menjadi kelas dua dari kedua pihak ini. Mujiburrahman menyubut wacana hubungan muslim-kristen seperti ini sebagai wacana antagonistik. Kedua belah pihak merasa terancam antara yang satu dengan yang lain. Untuk itu, kata Muji, perlu dikembangkan wacana bersama yang termanifestasi dalam dialog antar umat beragama.⁴

Dalam kondisi seperti itu dan dalam konteks wacana bersama, pemahaman seperti apa yang dapat dikembangkan sebagai upaya memecahkan perasaan terancam (*feeling threatened*) itu? Jika setiap agama itu syari'at, mengapa harus ribut dengan syari'at? Bukankah kita bisa berdamai, bukan? Tulisan ini dimaksudkan

¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principle and Work Plan*, Edisi ke-3, (Virginia : IIIT, 1989), hlm. 1

² *Ibid.*

³ Lebih lanjut baca: Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat : Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta : PSAP, 2007)

⁴ Lebih lanjut baca: Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relation in Indonesia's New Order*, (Amsterdam : ISIM, 2006)

untuk menjawab permasalahan tersebut. Teori dan pendekatan *postcolonial*, penulis gunakan untuk mengungkap “misteri” dibalik perasaan terancam yang telah menjadi “memori kolektif” penduduk bangsa ini. Tak lupa, penulis juga menggunakan teori strukturasi Anthoni Giddens dan teori komunikasi aktif Jurgen Habermas.

B. *Postcolonial Theory*; Kolonialisme dan Ingatan Masa Lalu

Sebelum para koloni datang, di negeri ini kehidupan masyarakat tenang, damai dalam bungkaman feodalisme, dalam balutan tradisi Hindu dan Budha. Seseekali, terjadi perperangan antara satu kerajaan dengan kerajaan yang lain. Para penduduk, dibangun dengan membentuk kelas sosial. Adapun tanah menjadi ukurannya. Tak pelak raja adalah penduduk kelas satu, *ningrat*, dan berdarah biru. Adapun para tuan tanah adalah mereka yang secara politik dihormati para raja agar stabilitas tetap terjaga. Sedang rakyat jelata, berpuas diri sebagai petani kecil, kecil dan selalu kecil.

Ketika kaum sufi dan para pedagang hadir, kondisi pun perlahan berubah. Bagi rakyat kecil, kesadaran akan hak mereka atas tanah tumbuh. Bagi para raja, ajaran Islam kiranya menebar kedamaian. Islamisasi pun terjadi. Prosenya bukanlah dalam bentuk formalitas, namun berakultasinya Islam dalam kehidupan masyarakat dan lingkungan kerajaan. Terbentuklah apa yang dikemudian hari disebut Clifford Geertz *abangan* dalam lingkungan masyarakat kecil, dan *priayi* dalam lingkungan kerajaan. Adapun tradisi pesantren melahirkan kaum *santri*. Selain Islamisasi dan akulturasi, ajaran Islam juga berdialektika dengan cara: pribumisasi, negosiasi, konflik atau koeksistensi, sebagaimana dikembangkan oleh Abdul Munir Mulkhan.⁵

Kondisi itu berubah. Tepatnya ketika para koloni datang. Mulanya menampakkan diri sebagai teman, tapi selanjutnya, menjadi penggunting dalam lipatan; penghisap darah rakyat. Tidak sedikit raja-raja yang patuh terhadap koloni berkulit putih itu. Seiring waktu, tidak sedikit pula yang melakukan perlawanan karena takut kekuasaannya dirampas. Strategi licik ala koloni pun, akhirnya juga meruntuhkan kekuasaan mereka. Portugis diusir dari kepulauan Maluku atas bantuan Belanda, dan kerajaan Ternate dan Tidore harus menelan keruntuhan di tangan Belanda pula. Karena apa, misi para koloni ini tidak hanya untuk meraih harta dan kekuasaan, namun juga menyebar ajaran agama mereka; kristen.

⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, (Yogyakarta : UII Press, 2000), hlm. 36-38

Kristenisasi pun dimulai, dan didukung penuh sejak pertengahan abad ke-19 oleh VOC.

Tanpa menutup-nutupi masa keemasan kerajaan Islam di negeri ini, pada akhirnya, sering terjadi ketegangan ketika Islam menjadi kekuatan dan komunikasi politik dalam lingkungan kerajaan. Baik secara internal maupun eksternal. Terjadi perebutan kekuasaan antar keturunan raja yang tak pelak membentuk kanal darah nan bersimbah membasahi tahta kerajaan. Seturut dengan itu, terjadi pula perselingkuhan antara kuasa raja dan kolonialisme. Kuasa Jawa, kata Ahmad Baso bertanggung jawab atas langgengnya kolonialisme di negeri ini. Hukum, politik liberal, dan pengetahuan atau pendidikan merupakan *immune* yang membuat penduduk menerima kolonialisme.⁶ Tak syak bila Frances Gouda menulis begini:

Dengan mempelajari sebanyak mungkin tentang kebiasaan budaya, kosmologi, dan bahasa daerah berbagai kelompok etnis di kepulauan ini, sebagian besar pegawai sipil Belanda berharap dapat melaksanakan agenda filosofis mereka dan mewujudkan keyakinan “etik”nya...banyak di antara mereka yang memahami tugas pemerintahan kolonialnya sebagai orangtua yang sadar, yang sangat akrab dengan kebiasaan dan psikologi anak asuh pribuminya. Dengan demikian, ada jaminan bahwa Indonesia akan tetap berada di bawah pengawasan Belanda selama beberapa abad mendatang.⁷

Pribumi dianggap sebagai anak asuh, sedang mereka, Belanda sebagai bapak yang selalu melindungi anaknya. Kolonialisme, seperti diungkap Baso, bukanlah cerita tentang pembesar yang memberi sabda atau perintah. Bukan pula persoalan penaklukan militer. Ia adalah ketegangan yang berakar dari bawah. Sebutan “bapak”, “kanjeng”, atau “bendoro”, lebih lanjut Baso menjelaskan, merupakan permainan representasi, imaji, dan pemaknaan. Pada masa kolonial, panggilan seperti itu akan terasa lebih dekat dan akrab merujuk kepada orang-orang Belanda daripada kepada orangtua sendiri.⁸ Representasi Bapak dan Anak menunjukkan bahwa kolonialisme merupakan seni mengatur dan memerintah atau *governmentality*, kata Baso sembari mengambil penjelasan Michel Foucault.⁹

⁶ Baca: Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Jakarta : Mizan, 2005), hlm.105-182

⁷ Frances Guoda, *Dutch Culture Overseas: Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900-1942*, terj. Cet. Ke-2, (Jakarta : Serambi, 2007), hlm. 81

⁸ Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial...* hlm. 156

⁹ *Ibid.*

Teori pos kolonial hendak menguak ingatan kolonial yang telah terbentuk itu. Kolonialisme telah membentuk memori kolektif yang mengusi psikologi *inlanders*. Bukan sekedar pada momen kolonial, bahkan setelah kemerdekaan diraih. Karena apa, Ania Lomba menjawab karena *colonialism did not inscribe itself on a clean state, and it cannot therefore account for everything that exist in postcolonial societies*. Ia membentuk ingatan kolonial sehingga melahirkan perasaan terpinggir dan sejarah yang menolitik.

Lahir dari rahim *cultural studies*, teori pos kolonial menolak wacana oposisi biner, narasi besar, dan sejarah yang monolitik. Sejarah yang demikian, kata Baso, merupakan sejarah yang diresmikan. Pos kolonial menguak misteri dibalik sejarah yang diresmikan itu. Sebaliknya, tidaklah mengungkapkan kenangan manis yang dianggap mencerahkan dan mamajukan peradaban. Kolonialisme, dengan demikian bertujuan untuk menganalisa struktur kekuasaan dan komunikasi yang terbentuk, ulah adanya momen kolonialisme dan juga imperialisme. Yaitu bentuk kuasa dan komunikasi kuasa yang membisukan kaum terpinggir; *subaltern* begitu Spivak menyebutnya.¹⁰

Momen kolonial selain membentuk perasaan tersisih juga terwujud dalam sikap ambivalen; antara mencemooh, mencela, (*Mockery*) tapi juga meniru (*copying*). Mimicry merupakan kata yang menjelaskan *an exaggerated copying of language, culture, manners, and ideas*.¹¹ Mimikri, jelas Ahmad Baso, selalu dibentuk *inter dicta*, yakni di antara persilangan antara apa yang diketahui dan diperbolehkan (untuk diketahui) dan yang bisa diketahui, tatapi terlarang dan harus ditutup rapat.¹²

Wacana kolonial melahirkan mimikri secara besar-besaran. Ia [wacana kolonial] merupakan hasrat untuk sebuah reformasi, dapat dikenal oleh yang lain sebagai *subject of difference that is almost the same, but not quite*, yaitu subjek yang hampir sama, tapi tidak persis serupa. Dapat dikatakan bahwa, *the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence*, atau wacana mimikri merupakan gagasan seputar sesuatu yang ambivalen.¹³ Dalam bahasa Bhabha sendiri, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso:

Mimicry is, thus the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which 'appropriates' the Other as it visualizes power.

¹⁰ Baca bab 8 dalam buku: Stephen Morton, *Gayatri Spivak; Etika, Subaltern dan Kritik Penalaran Poskolonial*, terj. (Yogyakarta : Pararaton, 2008)

¹¹ David Huddart, *Homi K. Bhabha*, (London & New York, Routledge, 2006), hal. 39

¹² Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial*...hlm. 68

¹³ David Huddart, *Homi K. Bhabha*...hlm. 40

Mimicry is also the sign of inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both 'normalized' knowledge and disciplinary powers.

(Mimikri, dengan demikian, adalah tanda dari artikulasi ganda; [yaitu, *pertama*] sebuah strategi yang kompleks dari reformasi, regulasi dan disiplin, yang “mengapropriasi” Yang Lain ketika ia melukiskan suatu kuasa. [*Kedua*, tetapi] mimikri juga merupakan tanda dari “yang tidak terapropriasi”, sebuah pembedaan, atau yang liar, yang menyimpang dan tak terkendalkan, yang membuat bersatu dan berkumpul fungsi strategis dominasi kekuasaan kolonial, yang mengintensifkan pengawasan, dan menggelar ancaman terhadap pengetahuan yang “dinormalkan” dan kekuasaan yang mendisiplinkan.)¹⁴

Disebutkan, kolonialisme membentuk sikap mental atau psikologi pribumi yang terus terbawa hingga era pos kolonial. Terhadap hal ini, menarik analisis yang dilakukan oleh Mrinalini Greedharry. Baginya, dibalik perbedaannya, antara teori pos kolonial dan psikoanalisis memiliki hubungan tertentu. Greedharry coba menganalisis karya Fanon, Nandi, Bhabha dan beberapa teoritikus psikoanalisis lainnya seperti Freud dan Lacan.¹⁵ Karya Fanon, *Black Skins White Masks*, menurut Greedharry mengingatkan kita bahwa kondisi kejiwaan seseorang tidak bisa dilihat dengan sekedar mengamati kehidupan individu itu sendiri atau dengan kacamata psikonalisis saja. Sebab, *his world is materially and psychically influenced by the colonized-colonizer relationship*. Dengan begitu Greedharry berkesimpulan bahwa psikoanalisis adalah objek teori pos kolonial.

C. *Feeling Threatened* sebagai Psikologi Kolonial

Mengapa VOC mulai mendukung secara penuh kristenisasi di Indonesia sejak pertengahan abad ke-19 menyimpan banyak pertanyaan besar. Terlebih hanya Kristen Protestan yang diberikan perlakuan khusus. Pada abad itu, kehidupan modernitas menggema di seantero dunia. Otoritas gereja melemah, seiring dengan kuatnya pengaruh filsafat rasional modern. Namun, persoalan penjajahan adalah sesuatu yang berbeda. Karena merupakan seni mengatur dan memerintah bawahan, kolonialisme membentuk struktur sistem yang selalu mengikat masyarakat dalam hegemoni penjajahan. Kristenisasi, dengan demikian merupakan

¹⁴ Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial*...hlm. 70-71

¹⁵ Mrinalini Greedharry, *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagement to Effective Critique*, (New York : Palgrave Macmilan, 2008), hlm 138-169

jawaban atas kuatnya peran Islam pada saat itu. Dan hal ini adalah ancaman bagi posisi VOC.

Sebelum menulis lebih jauh bagaimana kolonialisme membentuk memori kolektif hubungan muslim-kristen, ada baiknya kita refleksi kembali sejarah perseteruan yang berujung dengan perang suci atau krusade (*crusade*). Masa itu, sebagaimana dijelaskan oleh Alwi Shihab menjadi faktor eksternal yang sangat penting nan kelak begitu mempengaruhi ketegangan hubungan muslim-kristen. Kala itu, sejak abad ke-11 setelah dua tahun menjalani masa tenang, Perang Salib pertama meletus. Pemicunya, ada tanggapan umat Kristen Timur meminta bantuan kepada Kristen Barat merancang kekuatan untuk membendung ekspansi Islam yang mengancam ibu kota Kerajaan Kristen Timur.¹⁶

Kondisi itu terus terjadi hingga Perang Salib keenam pada abad ke-13. Pada saat yang sama, Turki berekspansi secara besar-besaran pada kawasan Balkan, Afrika Utara, dan menguasai konstantinopel pada tahun 1453 serta pada tahun 1529 mengepung Vienna. Mengutip pendapat Bernard Lewis, Alwi menulis, “sejak umat Islam menguasai Spanyol (Andalusia) dan melakukan pengepungan kedua terhadap Vienna pada tahun 1683, Eropa berada di bawah ancaman terus menerus dari kekuatan Islam. Terlebih, pada abad ke-16 ini pula, Marthin Luther membentok doktrin Kristen Protestan yang begitu membenci Islam.”¹⁷

Di pihak Islam, kekalahan atas umat Kristen, kemerosotan umat Islam terus-menerus sejak abad ke-16 serta semakin majunya peradaban Barat lewat *renansains*, melahirkan gerakan Islam modernis pada abad ke-18. Ada dua bentuk: *pertama*, gerakan Islam modernis yang mencoba mempertemukan alam Eropa dan Islam, diusung oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha (murid Abduh); *kedua*, gerakan Islam puritan yang dimotori oleh pemikiran Muhammad Ibn Abd Wahhab (w. 1206H./1792 M.). Gerakan Islam yang pertama, di Indonesia belakang menjadi latar bedirinya organisasi *mainstream* Muhammadiyah, sedangkan yang kedua, memicu puritanisme sebagaimana dimulai oleh pasukan Paderi di Minangkabau. Adanya Wahabisme inilah yang disebut Alwi sebagai faktor Internal pemicu ketegangan hubungan muslim-kristen. Meskipun menurut penulis sendiri, wahabisme tak lebih adalah keluhan atas “ketakberdayaan” dan perasaan terancam (*feeling threatened*) umat Islam atas kekuatan dan dominasi Kristen.

¹⁶ Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 9-15

¹⁷ *Ibid.*

Gagasan utama ‘Abd Wahhab, tulis Abou El Fadl adalah bahwa *Muslims had gone wrong by straying from the straight path of Islam, and only by returning to the one true religion could they regain God’s pleasure and acceptance*.¹⁸ Ajarannya begitu keras. Ia tak mengenal jalan tengah. Secara lantang ‘Abd Wahab menegaskan *there was no middle of the road for a Muslim: either a Muslim was a true believer or not*.¹⁹ Gerakan seperti inilah yang mengilhami banyak pergerakan ekstrim di berbagai wilayah. Ada perasaan terancam atas kehidupan yang telah berubah. Bisa jadi ini merupakan wujud dari *post power syndrome* bagi umat Islam yang dahulu merasa berkuasa, tapi di era modern patah taring. Ironinya, ada perselingkuhan antara kekuasaan dan perasaan tertindas, sebagaimana terlihat bila anda membaca tulisan Abou El Fadl lebih lanjut.

Baik faktor eksternal maupun internal itu, belakangan sangat berpengaruh pada sikap umat Islam Indonesia terhadap umat Kristiani. Wahabisme hadir ke Indonesia sejak politik liberal diberlakukan seiring dengan dibubarkannya VOC pada tahun 1799. Muslim Indonesia, sedikit leluasa menunaikan ibadah haji ke tanah Mekah dan pulang-pulang, membawa ajaran Wahabi. Sejak itu, pola hubungan Muslim yang merasa dijajah, dan umat Kristen yang dianggap penjajah, berbaras api ketegangan. Padahal, sejarah mencatat tidak sedikit umat Kristiani yang ikut berjuang meraih kemerdekaan.

Belanda, terlebih sejak dinasehati oleh Islamolog Christian Snouck Hurgronje, dengan gencar melakukan liberalisasi dan pada saat yang sama memproteksi gerakan kelompok Islam yang dianggap mengancam. Misal, keinginan menerapkan hukum Islam yang diproteksi lewat aturan-aturan pemerintah Belanda. Keputusan Pengadilan Agama, umpamanya, tidak dianggap ingkrah bila tidak ditetapkan oleh pengadilan negeri, atau lazim dikenal *executoir verklaring*. Teori Hurgronje merubah sikap Belanda setelah sekian lama dipengaruhi oleh teori *receptie in complexu* van Vollen Hoven.²⁰ Formalisasi syari’at Islam, pada masa ini terus dibayangkan sikap seorang “ayah” terhadap anaknya. Memberikan kebebasan dalam aturan-aturan nan ketat.

Terhadap pengelolaan zakat umpamanya. Hurgronje menasehati pemerintah Belanda agar mengawasi secara keras administrasi keuangan zakat pada 4 Maret

¹⁸ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremist*, (San Francisco : Harper Collins Publisher, 2005), hlm 45. Edisi Indonesia baca: Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta : Serambi, 2006), hlm. 61

¹⁹ *Ibid.* hlm.48, dan 65 untuk edisi Indonesia.

²⁰ Baca: Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-3, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993)

1893. Ini dilakukan karena adanya penyalahgunaan uang zakat yang dilakukan oleh De Wolff van Westerrode.²¹ Penyelewangan ini, dikhawatirkan akan memicu kekuatan Islam politik sebagaimana yang ditakuti oleh Hurgrounje. Untuk itu, dibentuk regulasi yang terkesan memihak, namun pada dasarnya untuk memproteksi dan mempertahankan hegemoni kekuasaan mereka. Hurgrounje kiranya menginsyafi bahwa Islam sebagai sebuah ajaran tidaklah berbahaya, namun ketika menjadi kekuatan politik menjadi ancaman yang sangat mengkhawatirkan. Sebaliknya, bagi umat Islam, terlebih yang terpengaruh oleh paham Wahabi, menganggap Barat sebagai musuh nan mengancam keberadaan Islam itu sendiri.

Sinan, terjadi pergulatan panjang mempertahankan eksistensi dalam kecurigaan; *feeling threatened*. Ketegangan terus terjadi. Yang muslim, merasa terancam dengan misi kristenisasi dan yang Kristen takut terbentuknya negara Islam yang memposisikan mereka sebagai penduduk kelas dua. Bagi yang berkuasa, mengamini aspirasi kelompok beragama guna meredam ketegang harus dilakukan. Tujuannya, agar kekuasaan yang dimiliki terjamin. Dalih untuk publik menjaga stabilitas nasional. Di sini, muncullah sifat ambivalen yang dalam bahasa insan beragama disebut munafik. Baik penguasa maupun yang dikuasai sama-sama memendam rasa takut. Hubungan muslim-kristen pun dibangun dengan nalar kuasa-menguasai, sehingga perasaan terancam selalu mengapung, terbawa arus massa sepanjang zaman.

Begitupun yang dialami oleh Gereja Katolik, sejak VOC dibubarkan, meskipun mendapat bantuan dari pemerintah Hindia Belanda, ada konflik yang terbentuk. Konflik karena pemerintah Hindia Belanda, seenaknya mencampuri urusan Gereja. Tidak salah bila Paul Budi Kleden menulis bahwa kesadaran pemerintah Hindia Belanda memberikan perlakuan baik kepada Gereja Katolik – tidak hanya untuk Gereja Protestan, adalah karena adanya kekhawatiran penjajah semakin meningkatnya kesadaran penduduk pribumi; menentang kolonialisme.²² Dalam kondisi ini, nalar kolonial seolah memberikan perlindungan guna melindungi misi kolonialismenya. Ini pulalah, nantinya, menjadi nalar yang digunakan rezim berkuasa di negeri ini.

²¹ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta : LP3ES, 1985), hal. 162-166. Baca pula: E. Gobece & Adriaanse, *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje*, Jilid VII, (Jakarta : INIS, 1992)

²² Paul Budi Kleden, “Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua”, dalam Piet Go, dkk, *Formalisasi Syari’at Islam di Indonesia Perspektif Kristiani*, (Yogyakarta : Amara Books, 2010), hlm. 49-52

Begitulah. Ketika rezim Soekarno berkuasa, kondisi negara masih labil. Perseteruan persoalan dasar negara masih hangat diperbincang. Semua pihak mendesak dari arah yang berlawanan. Pancasila menjadi jawaban atas semua permasalahan yang ada. Tapi, ketika penguasa melibatkan agama dalam kepentingan politik, sinan arus bertukar haluan. Agama menjadi terasing dalam kata komunisme.

Selanjutnya, agama dibuang dari kata komunis. Caranya sederhana. Membenturkan agama dengan agama. Ibarat membelah bambu, satu sisi dipijak guna mengangkat sisi yang lain. Hasilnya, cukup memuaskan. Dalam rentang waktu 1965 s.d. 1966 terjalin kerja sama yang cukup baik antara muslim-kristen. Sebuah kerja sama yang pada dasarnya menghasilkan kanal darah; luka berkepanjangan bagi pergerakan PKI yang dianggap komunis dan ateis. Tapi, menginjak di pangkal kekuasaan orde baru, terjadi ketegangan berkepanjangan. Tak lebih, karena rezim berkuasa membenci PKI dan menetapkan larangan keras terhadap segala bentuk komunisme-marxisme-leninisme, melalui TAP MPRS No. XXIV/1966. Alasannya sederhana, bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa nan “bertuhan dan beragama”. Pembantaian massal pun dilakukan.

Sejak adanya larangan itu, orang berbondong-bondong memeluk agama. Ditulis oleh Mujiburrahman, para pengikut PKI kebanyakan berasal dari kelompok *abangan*. Di antara mereka, sejak saat itu, banyak mendaftarkan diri ke salahsatu agama resmi: Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu. Tercatat cukup banyak yang mendaftar dalam iman kristiani. Para pemimpin Islam pun menjadi khawatir. Terlebih, umat Kristen meluapkan kebahagiaan dengan berharap sebentar lagi seluruh Indonesia akan menjadi pengikut Yesus. Muji mencatat sejak 1966 s.d. 1967 terjadi peningkatan pemeluk agama Kristen sebesar 7,45%.²³

Perasaan terancam itu, melahirkan wacana kristenisasi yang amat ditakuti umat Muslim. Kalangan muslim menuntut pemerintah agar membentuk aturan agar tidak menyebar agama kepada mereka yang beragama, larangan kawin lintas agama, dan lain sebagainya. Bagi umat Kristiani, ini justeru menciderai UUD 1945 yang menjamin kebebasan beragama. Di sini, perasaan terancam mencuatkan interpretasi kepentingan atas UUD 1945.

Marilah kembali kita ingat bagaimana perseteruan wacana ketika RUU Pengadilan Agama akan diresmikan. Pada saat itu, Franz Magnis Suseno SJ

²³ Mujiburrahman, *Feeling Threatened...* hlm. 28. Lihat juga. Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 244-253

membuat tulisan yang dimuat oleh Kompas tanggal 16 Juni 1989. Tulisan itu, direspon oleh HM. Rasjidi dalam bentuk buku kecil yang diterbitkan oleh Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia. Membaca buku itu dan beberapa kutipan tulisan Romo Magnis oleh Rasjidi, terlihat jelas perasaan terancam kedua belah pihak tersebut. Cobalah simak komentar Rasjidi atas paragraf kelima tulisan Magnis yang menulis:

Apabila sebagaimana halnya di negara kita terdapat beberapa agama, sebagian masyarakat akan merasa tidak terlibat dalam undang-undang itu. sesuatu yang diwajibkan berdasarkan agama dan bukan berdasarkan negara atau oleh negara, tetapi dengan pertimbangan satu agama saja, tidak mendapat legitimasi dalam pandangan seluruh masyarakat. Bagian masyarakat yang tidak mengakui keabsahannya hanya akan menerima undang-undang itu karena terpaksa. Hal ini mesti memperlemah wibawa negara.

Berikut komentar Rasjidi:

Paragraf ini hanya memperkuat gambaran seolah-olah penulisnya seorang sekularis yang allergis terhadap agama, padahal beliau seorang Jesuit yang tokoh, sehingga dengan begitu jelas bahwa di belakang kata-kata yang tersurat ada maksud yang tersirat.

Setiap paragraf, dikomentari oleh Rasjidi. Setiap komentar memperlihatkan rasa terancam dari tulisan Magnis, dan tulisan Magnis sendiri memperlihatkan perasaan terancam akan adanya formalisasi syari'at Islam. Dengan begitu, baik wacana Kristenisasi maupun Islamisasi sama-sama memperkeruh suasana dan mempertegang hubungan kedua belah pihak.

Di pertengahan tahun 2010, sebuah buku berjudul *"formalisasi syari'at Islam di Indonesia Perspektif Kristiani"* menarik perhatian saya. Pertama, buku itu jelas menyuarakan aspirasi dan pandangan kaum kristiani terhadap wacana formalisasi yang menurut saya mengajak umat Islam berdialog lewat media tulisan. Kedua, buku itu juga menyiratkan perasaan terancam akan adanya formalisasi syari'at Islam dalam bentuk negara Islam. Ketiga, beberapa tulisan dalam buku tersebut, tidaklah bertendensi untuk mendiskreditkan Islam sebagai sebuah ajaran, namun sebagai sebuah "teguran" bagi kaum Muslim agar berhati-hati membawa agama ke ranah "politik". Kelak akan mencabik dan memporak-porandakan ajaran Islam itu sendiri sebagai sebuah agama yang sama-sama lahir dari keyakinan *millah ibrahim*. Piet Go, doktor di bidang teologi kristiani menulis begini:

Memang terhadap sikap hati-hati dapat diajukan keberatan "belum dicoba sudah curiga dan menolak". Soalnya, kalau sudah terjadi formalisasi, sudah terlanjur dan terlambat, kalau apa yang diperkirakan akan terjadi, dalam

kenyataan sungguh terjadi dan tiada kemungkinan perubahan lagi (*way of no return*)....Sekarang saja sudah kelihatan sikap dan perilaku kalangan garis keras (biarpun dianggap salah tafsir dan jumlahnya hanya sedikit) yang dapat dikendalikan mayoritas yang lebih moderat, ditambah lagi tiadanya instansi yang berwenang menentukan ajaran yang otentik dan diakui oleh semua pihak di manapun dan kapan pun....²⁴

Siapa yang mau dibuai dengan janji-janji mulut yang lebih sering diingkari dari pada ditepati. Terlebih di negeri ini. Obral janji bukanlah hal lumrah. Ini adalah strategi pemasaran untuk meraih suara rakyat. Tak ayal, umat Kristiani, dalam hal ini tak bisa menerima retorika “belum dicoba sudah ditolak” yang dilontarkan oleh umat Muslim. Karena, sering kali, senyatanya yang terjadi adalah sesuatu yang di luar batas-batas keyakinan orang beragama. Walhasil, agama seolah menjadi *causa* penghalalan sebuah kezaliman.

Perasaan terancam, kiranya perlu diarifi bersama. Seluruh masyarakat Indonesia mengalami hal yang sama dalam konteks adanya memori kolektif yang menjadi momok kesaharian. Hal ini, sewaktu-waktu dapat menyulut api pertikaian manakala dipicu oleh isu sensitif. Meletupnya peristiwa 11 September 2001 bisa dijadikan pelajaran. Terlepas dari kebenarannya, ledakan bom di gedung WTC benar-benar menyulut api kemarahan, dan ketegangan pun terjadi. Bahwa ada yang mayoritas dan minoritas, itu hanyalah retorika politik. Menarik apa yang ditulis oleh Romo Bertholomeus Bolong berikut ini:

Wacana formalisasi syari’at Islam di Indonesia akhir-akhir ini, dalam kaitan dengan kebebasan beragama, perlu diberikan kajian yang mendalam dan seimbang. Sangatlah pasti bahwa respon dan analisis masing-masing pribadi atau kelompok berbeda-beda. Bagi kaum muslim, gagasan syari’at Islam merupakan ungkapan dari suatu keinginan yang sudah lama tependam, dan diharapkan keinginan untuk memformalisasikan syari’at Islam di Indonesia sungguh terwujud. Sedangkan untuk sebagian besar kelompok non-muslim, melihat gagasan itu sebagai keinginan dari umat Islam yang secara tidak terus terang mau menjadikan negara Indoensia dibangun berdasarkan hukum Islam.

Antara keinginan dan kekhawatiran dari dua golongan atau kelompok agama yang berbeda itu dalam konteks tertentu sama-sama mengandung unsur kebenaran. Bagi golongan Muslim, merupakan haknya untuk membangun bentuk kehidupan umat Muslim di Indonesia berdasarkan jalan Islam, karenanya adalah tidak tepat bila ada

²⁴ Piet Go, “Kesatuan dalam Kebhinekaan Indonesia Raya,” dalam Piet Go, dkk, *Formalisasi Syari’at Islam...* (Yogyakarta : Amara Books, 2010), hlm. 24-25

kelompok kepercayaan atau agama lain manapun yang melarang umat Islam untuk menghayati ajaran Islam secara utuh di tanah air Indonesia ini. Sedangkan dari golongan non-muslim berpandangan bahwa formalisasi syari'at Islam di negara yang plural dan mejemuk seperti Indonesia ini adalah suatu hal yang mengancam kesatuan dan persatuan bangsa dan merupakan suatu gagasan yang bertentangan dengan undang-undang dan dasar negara pancasila.²⁵

Apa yang ditulis oleh Romo Bertho itu, kiranya merupakan upaya membuka wacana bersama guna membentuk tantangan kehidupan beragama yang rukun, toleran, dan saling hormat-menghormati. Harus dibangun kesadaran bahwa segala umat beragama harus melaksanakan keyakinan mereka secara sempurna, dan tidak ada satu kelompok pun yang boleh melarangnya. Tidak Islam tidak Kristen, Hindu, atau pun Buddha. Hak-hak mereka harus dilindungi tanpa memberikan tekanan yang menimbulkan perasaan terancam antara satu dengan yang lain. Upaya inilah yang disebut Mujiburrahman sebagai bentuk wacana bersama. Bila tetap berjalan sendiri-sendiri, tentu akan menimbulkan aksi-reaksi. Bila di Cianjur, Sumatera Barat, misalnya perda syari'at diberlakukan bahkan di Aceh otonomi khusus membolehkan Qanun diterapkan, maka Monokwari daerah yang dikenal sebagai Serambi Jarussalem, hendak memberlakukan Injil secara resmi sebagai hukum mereka.

Jika demikian, lantas apakah negeri ini akan dibangun atas warna-warni aturan hukum yang antara satu sama lain saling bertikai hingga berujung legalnya melakukan tindakan kekerasan atas nama "kitab suci" agama? Paparan selanjutnya, penulis fokuskan bagaimana komunikasi aktif antar umat beragama bisa dibangun dalam rangka berdamai dengan syari'at. Teori strukturasi Giddens penulis gunakan untuk mengungkap sisi gelap formalisasi syari'at. Adapun teori komunikasi aktif Habermas, digunakan untuk membentuk rancang bangun dialog kerukunan umat beragama.

D. Meredam Kecurigaan

Kiranya, baik umat Muslim maupun Kristiani, sama-sama memendam kecurigaan akan terjadinya masa yang memposisikan mereka lebih tinggi dari yang lain. Masa suram yang dulu pernah dialami. Kecurigaan ini, berbuntut dengan sikap selalu memetik kepahitan atau pun kemanisan masa lalu, sehingga wacana hubungan keagamaan dibangun atas kelampauan; kolonialisasi. Selain itu, kecu-

²⁵ Bertholomeus Bolong, "Syari'at Islam dalam Konteks Kebhinekaan Indonesia," dalam Piet Go, dkk, *Formalisasi Syari'at Islam...* (Yogyakarta : Amara Books, 2010), hlm. 109-110

rigaan ini juga disebabkan adanya pemahaman yang keliru antara satu pihak dan yang lain. Sekularisasi, bagi sebagian umat Muslim adalah sesuatu yang naif dan dianggap cara Barat menghancurkan negara yang dihuni umat Muslim. Sebaliknya, bagi umat Kristen, terdapat tendensi bahwa kata syari'at identik dengan terorisme.

Hal itu menunjukkan adanya komunikasi stigmatis yang terbentuk dan dipelihara oleh lingkungan sosial-politik. Sejatinya, ketegangan itu juga dilanggengkan oleh kepentingan kuasa-politik, sebagaimana dahulu dipraktikkan oleh para kolonialis. Sebuah komunikasi yang hendak memanfaatkan kegaduhan umat beragama lewat wacana konspirasi nan sensitif.

Adalah Anthony Giddens²⁶ tersebut sebagai seorang sosiolog Eropa, mampu memecah dualitas struktur yang merupakan perkecambahan dari komunikasi subyek atau pelaku secara terus-menerus sehingga membentuk dan menguasai struktur yang mereka inginkan. Struktur sosial, dapat dipahami sebagai tujuan dan hasil dari interaksi yang berulang dan berpola, namun sekaligus menjadi sarana yang mengondisikan tindakan, begitu penjelasan Haryatmoko.²⁷ Ilustrasi berikut, akan memudahkan kita memahami teori strukturasi Giddens guna memikirkan ulang segenap keinginan untuk formaisasi syari'at agama.

INTERAKSI	Komunikasi	Kekuasaan	Moralitas
MODALITAS	Kerangka Penafsiran	Fasilitas: - Politik - Ekonomi - Ideologi - Budaya - Militer	Norma : - Hukum - Aturan - Tradisi, Kebiasaan - Agama
STRUKTUR	Pemaknaan	Dominasi	Legitimasi

Tiga bentuk interaksi: komunikasi; kekuasaan; dan moralitas, menghasilkan tiga struktur: pemaknaan; dominasi; dan legitimasi. Komunikasi terus-menerus dari ketiga bentuk interaksi dan struktur sosial yang ada, menentukan bagaimana masyarakat dibangun. Ketika tujuan dan hasil interaksi itu dimaksudkan untuk penyelewengan, maka dengan sendirinya akan terbentuk pola hubungan tiranik terhadap mereka yang tak memiliki akses penguasaan modalitas nan ada.

²⁶ Untuk memahami teori strukturasi Giddens dapat dibaca dalam: Anthony Giddens, *The Constitution of Society; The Outline of the Theory of Structuration*, terj. (Malang : Pedati, 2004)

²⁷ Haryatmoko, "Penerimaan Pluralitas Agama sebagai Syarat Kemungkinan Etika Politik," *Unisia*, No. 58/XXVIII/IV, 2005

Dalam kasus formalisasi syari'at, maka akan ada ketunggalan kerangka penafsiran dan makna dari penafsiran itu sendiri sebagai pola interaksi sosial. Di sini, kelompok nan menguasai fasilitas sosial yang lebih dominan semerta-merta menjadi “penguasa”. Atas dasar itu, interaksi moralitas berupa hukum, tradisi, kebiasaan, agama, dan lain sebagainya menjadi alat legitimasi struktural atas perilaku penguasa. Dalam kondisi ini, agama yang tadinya berperan sebagai perekat sosial berubah menjadi ideologi atau struktur simbolis ingatan kolektif kelompok yang merasa tertekan.²⁸ Ingatan kolektif inilah yang menjadi *raison d'être* nan acap kali memicu konflik. Bahkan melegalkan segala bentuk kekerasan, tak terkecuali pengkafiran terhadap kelompok lain yang memiliki perbedaan pemaknaan. Agama, dengan demikian ditampilkan dengan wajah yang eksklusif, kaku, dan *narrow minded*.

Kenanglah peristiwa Gerakan 30 September! Atas ketunggalan penafsiran dan makna yang dibentuk oleh penguasa diktator, PKI hingga saat ini dikenal sebagai pembunuh biadab. Ateis. Dilarang terlibat dalam perpolitikan. Didiskriminasi. Bahkan dikucilkan dari lingkungan sosial mereka. Atas alasan “pembunuh biadab” pula, negara melakukan pembantaian massal terhadap lebih dari 300.000 partisipan PKI yang tak pernah tahu peristiwa G30S di sumur yang dikenal lubang buaya itu, begitu ungkap Jhon Rossa dalam bukunya; *Pretext for Mass Murder: The September 30th and Subarto's Coup d'État in Indonesia*.²⁹ Sentimen keagamaan dimanfaatkan sebagai alat melegitimasi pembantaian yang memerahkan tanah Jawa, Bali, dan daerah lain di negeri ini. Atas nama agama pula, buku-buku yang menyinggung sentimen G30S diborgol; tak boleh beredar. Atas nama agama pula, memori kolektif kita mengenang PKI sebagai benda haram di negeri ini.

Kenang pula sewaktu jenazah Muhammad SAW harus terlantar ulah kepentingan politik. Pada saat itu, atas pertimbangan politis jenazah sang Nabi dидiamkan beberapa hari, padahal sunnah beliau mengajarkan agar menyegerakan penguburan mayat. Kenang pula konspirasi politik antara Ali dan Mu'awiyah. Atau Ibn Hambal yang harus mendekam dalam penjara karena untuk sekian lama menentang “Mazhab Negara” atas keterciptaan al-Qur'an, sebagaimana yang diusung oleh kaum Mu'tazilah.³⁰ Kembali jauh kebelakang, kenang pula

²⁸ *Ibid.* hlm. 376

²⁹ Lebih lanjut baca: Jhon Rossa, *Dalib Pembunuhan Massal; Gerakan 30 September dan Kudeta Subarto*, terj. (Jakarta : Institut Sejarah Sosial Indonesia dan Hasta Prima, 2008)

³⁰ Muhammad Yunis, *Politik Pengkafiran & Petaka Kaum Beriman*, terj. (Yogyakarta : Pilar Media, 2006), hlm. 43-62

pembantaian atas Galileo oleh otoritas Gereja karena penemuannya tentang bentuk bumi bulat bertentangan dengan iman gereja. Begitulah. Masih banyak catatan sejarah yang menyaksikan begitu ‘nistanya’ agama ulah kepentingan politik; kekuasaan.

Jika untuk menistakan agama, pantaskah formalisasi dilakukan? Pantaskah agama menjadi alat legitimasi atas perilaku penguasa yang tiranik? Kalaupun mau berbicara soal tanggung jawab, tanpa harus diformalkan, secara sosok penguasa tetap bertanggung jawab atas perilakunya yang kumal, nista, dan jahat. Tidak ada jaminan atas dasar formalisasi, moralitas bangsa bisa baik, santun, dan terpuji. Bukankah Rasul telah berperingat; iman dan takwa seorang zuhud sekalipun tidaklah bisa diwariskan kepada anaknya, bukan?

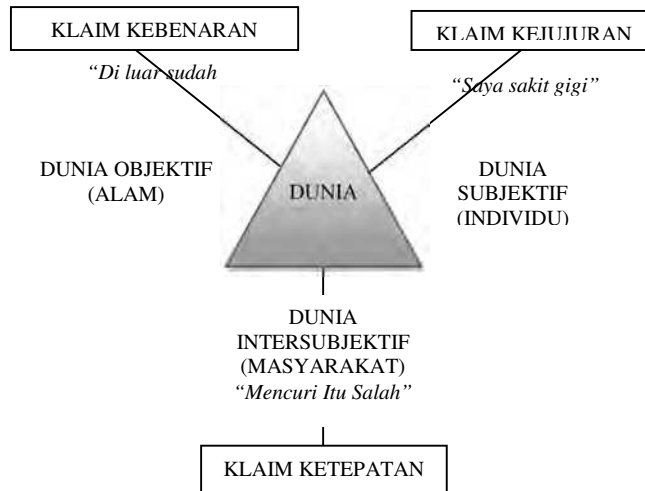
Sah-sah saja bila dikemukakan dalih bahwa yang salah bukan agama atau hukum agama, melainkan manusialah yang salah memahaminya. Untuk itu, ingatlah perkataan Imam Ali Ibn Thalib: “al-Qur’an [al-Kitab—*penulis*] tidaklah berbicara, yang berbicara manusianya”. Atas logika ini, bisa dipahami bahwa; bila yang berbicara seseorang yang penuh dengan dendam, maka ajaran kitab suci tampil penuh kedendaman. Sebaliknya, bila yang berbicara adalah mereka yang toleran, rukun, dan damai, maka ajaran kitab suci juga tampil toleran, rukun, dan damai. Maka, betapa tepat bila Islam atau agama lainnya dipahami dan dimanifestasikan sebagai agama nan tulus, damai, dan penuh cinta kasih.

Apakah dengan sikap seperti itu, wacana keagamaan harus diikat dalam bingkai pluralisme, sekularisme, pun liberalisme? Menurut penulis, hal ini hanya menyulut sentimen masyarakat dan menambah rasa takut dan terancam. Tidak muslim pun non muslim. Terlebih, negara Amerika yang terkenal menganut paham sekular, liberal, dan tentu pluralisme, dalam praktik kenegaraan tidak seutuhnya mengasingkan agama dalam ruang publik. Malah negara, dengan sikap liberal, sekular, dan pluralnya itu membuka ruang nan seluas-luasnya bagi masyarakatnya untuk melaksanakan keyakinan nan mereka imani.³¹ Oleh karena itu, penulis lebih gandrung menggunakan kata “toleranisme” sebagai wujud sikap komunikasi aktif guna menciptakan kehidupan beragama yang toleran, rukun, dan damai.

Masalahnya, perseteruan klaim-klaim kebenaran selalu saja bermain pada titik benturan yang selayaknya bisa dihindari. Jorgen Habarmas dalam hal ini berhasil membuat kerangka teori kritis guna mempertemukan klaim-klaim kebenaran pada porsi dan posisi yang tepat. Teori tindakan komunikatif-aktif ini, akan terbangun

³¹ Baca. Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat...* hlm. 1-40

pola komunikasi keagamaan yang menopang sisi kebenaran, baik secara objektif maupun subjektif. Titik tekan teori ini adalah bagaimana kita menyikapi *cara* dan *prosedur* untuk mencapai tujuan nan berasal dari klaim-klaim kesahihan. Sebagaimana dijelaskan oleh F. Budi Hardiman, ilustrasi berikut akan memudahkan pemahaman terhadap teori Habermas ini.



Dalam rangka menjalin komunikasi toleran antar umat beragama, ketiga klaim kesahihan sebagaimana terpadat pada ilustrasi di atas memberikan tawaran solutif. Misal, setiap individu umat beragama, boleh menyampaikan atau klaim-klaim kesahihan (*Geltungsansprüche*), yaitu klaim-klaim bahwa pernyataan-pernyataan mereka itu benar (*wahr*), tepat (*richtig*), atau jujur (*wahrhaftig*). Secara serenatak, klaim-klaim itu akan membentuk komunikasi dialogis manakala kemampuan “menerima dan menolak” membentuk pemahaman nan toleran.³² Secara teologis, seseorang boleh mengklaim bahwa kebenaran agama mereka. Namun ketika berada dalam dunia objektif, maka klaim itu akan berwujud dalam pernyataan, misalnya, “keadilan harus ditegakkan”. Selanjutnya, dalam kehidupan bermasyarakat maka dibangun pemahaman bahwa “seluruh perilaku yang merusak sendi-sendi keadilan harus dicegah”.

Komunikasi dialogis seperti itu, tidak akan terwujud manakala insan beragama membaurkan aspek teologis dalam komunikasi dalam dunia intersubjektif yang acap kali menyulut kemarahan, karena berujung pada sikap saling hujat. Islam mengajarkan *lakum dinukum wa li al-din*, sebuah klaim teologis yang membuka ruang dialogis dalam hubungan kemanusiaan. Dalam konteks ini, umat Islam dan

³² F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, (Yogyakarta : Kanisius, 2009), hlm. 34-38

penganut agama lainnya harus melaksanakan ajaran agama mereka secara *kaffah*, dan pemerintah harus menjaminnya. Tidak ada larangan bagi umat Islam melaksanakan syari'at agama mereka, sama seperti umat Kristiani, Buddha, Hindu, Konghucu, diberikan hak dan perlindungan dalam melaksanakan syari'at agama mereka. Akan tetapi, dalam konteks sosial-kemasyarakatan, maka masing-masing pihak harus menahan diri menebar isu atau wacana antogonistik yang bisa menyulut kemarahan satu pihak atas pihak lain. Hal ini sebagai manifestasi bahwa ajaran agama menentang sikap profokatif yang memancing kemarahan, kekerasan, bahkan pembunuhan.

E. Penutup

Umat beragama, sudah saatnya berdamai dengan syari'at. Bila syari'at dimusuhi, bagaimana mungkin keselamatan bisa diraih? Bukankah syari'at agama menuntun kita kepada keselamatan nan dijanjikan Tuhan, bukan? Berdamai dengan syari'at, mengajak umat beragama menutup ingatan suram yang membentuk sikap mental yang penuh kecurigaan dan selalu merasa terancam (*feeling threatened*). Komunikasi dialogis dalam bingkai teloran, rukun, dan damai adalah sarana membentuk kehidupan beragama yang lepas dari ketertekanan. Buat apa mengaku beragama, bila masing-masing pihak menyulut kemarahan dengan menebar isu sensitif yang menimbulkan perlawanan, pertentangan, atau bahkan pembantaian atas nama agama.

Akhirnya, jika kebencian memang diharamkan agama, bahkan menutup pintu sorga, mengapa umat beragama harus memupuk kebencian dalam bingkai agama? Terlebih hal itu dimaksudkan untuk merebut kekuasaan dan untuk kepentingan “perut” manusia yang semata-mata serakah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Faruqi, Ismail Raji, 1989, *Islamization of Knowledge: General Principle and Work Plan*, Virginia : IIIT
- Ali, Mohammad Daud, 1993, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta : Raja Grafindo Persada
- Baso, Ahmad, 2005, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Jakarta : Mizan

- E. Gobee & Adriaanse, 1992, *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje*, Jilid VII, Jakarta : INIS
- El Fadl, Khaled Abou, 2005, *The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremist*, San Francisco : Harper Collins Publisher
- , Khaled Abou, 2006, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta : Serambi
- Giddens, Anthony, 2004, *The Contitution of Society; The Outline of the Theory of Structuration*, terj. Malang : Pedati
- Greedharry, Mrinalini, 2008, *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagement to Effective Critique*, New York : Palgrave Macmilan, 2008
- Guoda, Frances, 2007, *Dutch Culture Overseas: Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900-1942*, terj. Jakarta : Serambi
- Hardiman, F. Budi, 2009, *Demokrasi Deliberatif*, Yogyakarta : Kanisius
- Haryatmoko, "Penerimaan Pluralitas Agama sebagai Syarat Kemungkinan Etika Politik," *Unisia*, No. 58/XXVIII/IV, 2005
- Huddart, David, 2006, *Homi K. Bhabha*, London & New York, Routledge
- Morton, Stephen, 2008, *Gayatri Spivak; Etika, Subaltern dan Kritik Penalaran Poskolonial*, terj. Yogyakarta : Pararaton
- Mujiburrahman, 2006, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relation in Indonesia's New Order*, Amsterdam : ISIM
- , 2008, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Mulkhan, Abdul Munir, 2000, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, Yogyakarta : UII Press
- Nashir, Haedar, 2007, *Gerakan Islam Syariat : Reproduksi Salafiah Idiologis di Indonesia*, Jakarta : PSAP
- Piet Go, dkk, 2010, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Perspektif Kristiani*, Yogyakarta : Amara Books
- Rossa, Jhon, 2008, *Dalib Pembunuhan Massal; Gerakan 30 September dan Kudeta Subarto*, terj. Jakarta : Institut Sejarah Sosial Indonesia dan Hasta Prima, 2008
- Shihab, Alwi, 2004, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama

Suminto, Aqib, 1985, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta : LP3ES

Yunis, Muhammad, 2006, *Politik Pengkafiran & Petaka Kaum Beriman*, terj.
Yogyakarta : Pilar Media